

## 中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開 三朝 体現の垂迹太子への視座

著者	津田 徹英
雑誌名	聖なるものの形と場
巻	18
ページ	99-121
発行年	2003-03-31
その他のタイトル	Acceptances and Developments on the Shotoku Taishi Icon in the Middle Age Shinshu Sect
URL	<a href="http://doi.org/10.15055/00002955">http://doi.org/10.15055/00002955</a>

# 中世真宗における聖徳太子図像の受容と展開

## ―三朝体现の垂迹太子への視座―

津田 徹英

独立行政法人文化財研究所東京文化財研究所

### はじめに

中世における聖徳太子(以下、太子)の造形は、盤領あけくびの袍の上から七条袷おうちと横被を着け、柄香炉みずらを手にする美豆良髪(角髪)の童子形像[図1]が数量的にみて他の太子造像を圧倒している<sup>1</sup>。その姿はこれまで『聖徳太子伝暦(以下、伝暦)』太子十六歳(用明天皇二年)の条にもとづく「孝養太子」像と考えられてきたが<sup>2</sup>、太子の数ある逸話のなかで、何故、太子十六歳の逸話が専ら選択されてきたかという太子造像の本質にかかわる問題については、これまで踏み込んで言及されなかったのも事実である。筆者はこのことに関して、太子が手にする柄香炉が中世においては『伝暦』太子十六歳の条を踏まえながらも、既に逸話から離れて「太子」をあらわすアトリビュート(英:attribute)になるとともに、太子が観音菩薩の垂迹であったという前代以来の伝統的理解に立脚しながら、改めてこれを中世の童子形のコンテクストのなかでとらえ、観音菩薩を本地とし俗世に顕現した「垂迹太子」像と呼ぶに相応しい象形に昇華をみたとの私見を提示するに至っている<sup>3</sup>。

本稿はこれを承けるもので、柄香炉を手にする「垂迹太子」像の一展開を示し、中世真宗において受容をみた左手に柄香炉を、右手に笏を持つ太子像[図2]について、「柄香炉」とともに手にする「笏」にどのような意味があったかを、かの太子図像の成立過程を考察しながら解明するものである。あわせて、中世真宗において何



図1 聖徳太子像 埼玉・天洲寺



図2 聖徳太子像 愛知・本證寺

故、太子像が一堂の本尊たり得たかという問題にも及んで、本格的造像が中世真宗門徒の間で行われ得た原動力を探ってみたいと思う。

## 1 親鸞遺文から窺える聖徳太子観

浄土真宗の開祖・親鸞(1173～1262)の意識下に太子に対する特別な思いが見え隠れすることは先行研究において指摘されるところであるが<sup>4</sup>、以下の考察を進めるうえで改めて確認しておきたいのは、その基底において親鸞は太子を観音菩薩の垂迹と捉えていた点にある。

このことに関して見過ごせないのは若き日の洛中・六角堂参籠時の夢にある。永仁三年(1295)、親鸞曾孫・覚如の監修により制作された京都・本願寺蔵『善信聖人絵』には以下の詞書と絵相[図3]が示されている<sup>5</sup>。

建仁三年<sup>4</sup>四月五日夜寅時、聖人夢想告ましましき。

彼記云、六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ廣大の白蓮華に端座して、善信に告命してのたまわく、

行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂文

救世菩薩、善信に言。此是我誓願なり。善信、此誓願の旨趣を宣説して一切群生に聞かしむべしと云々、尔時、善信、夢中にありながら、御堂の正面にして、東方をみれば、峨々たる岳山あり。その高山に數山萬億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく此文の心をかの山にあつまれる有情に對して説きかしめをわるとおほえて夢悟畢云々。

詞書には、その内容が創作ではなく「彼記」に拠った旨を明記する。この「彼記」とは、親鸞の高弟で親鸞在世中に没した真仏(1209～1258)の編纂になる『経釈文開書』に「親鸞夢記」[図4]として引用されるものを指すとみることで一致する<sup>6</sup>。しかも、親鸞の妻・恵信尼が親鸞の訃報に接した後に、その生前を懐かしみながら娘・覚信尼に宛てた消息<sup>7</sup>に「やま(筆者注＝比叡山)をいて、六かくたうに百日こもらせ給て、こせ(筆者注＝後世)をいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しゃうとくたいしのもんをむすひて、しけん(筆者注＝示現)にあつからせ給て候けれハ、やかてそのあか月いてさせ給て、こせ(筆者注＝後世)のたすからんするえん(筆者注＝縁)にあいまいらせんと、たつねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて」と記されていたことは、若き日の親鸞の六角堂参籠中に夢があり得たことを示すであろう。とすると改めて「彼記(親鸞夢記)」の内容が検討されなければならない。

ここで、「彼記」にもとづくならば夜中寅時、参籠中の六角堂において当時、善信を名乗った親鸞は、白衣を着て白蓮華に端坐する聖僧の姿で示現した六角堂の救世菩薩から「行者宿報設女犯」以下の偈を授けられたという。

ちなみに、夢想の場となった六角堂は同時代の『阿婆縛抄』諸寺略記上「六角堂」条に明記されるように太子の建立を伝え、本尊は「二臂如意輪<sup>8</sup>」であったことが知られている<sup>8</sup>。加えて、「彼記」に六角堂の救世菩薩が「顔容端嚴の聖僧の形」で「示現」した際、「白衲の袈裟を着服せし



図3 『善信聖人絵』(部分) 京都・本願寺

め、廣大の白蓮華に端座して」と記すことについて、『觀自在菩薩如意摩尼轉輪聖王金輪呪王經』が説く如意輪觀音の像容に関する記述「白色莊嚴結跏趺坐白蓮花上」を踏まえるとの指摘<sup>9</sup>があることを思うと、白衣の聖僧として示現した「六角堂の救世菩薩」こそは本尊の「救世觀音」つまりは二臂の如意輪觀音であったということになろう。

ところで、前掲の恵信尼消息には恵信尼自身によってしたためられた端書(追而書)があり、そこには「このもん(筆者注=文)そ、殿のひへのやまにたうそう(筆者注=堂僧)つとめておはしましけるか、やまをいて、六かくたうに百日こもらせ給て、こせ(筆者注=後世)の事のり申させ給ける九十五日のあか月の御しけんのもん(筆者注=文)なり、こらん(筆者注=ご覽)候へとて、かきしるしてまいらせ候」と記されることから、この消息とともに「御しけんのもん」が別に添えられていたようである。その「もん」は逸して伝わらないが「彼記」の記事を考え合わすならば、六角堂の救世菩薩から与えられた「行者宿報設女犯」以下の偈とするのが自然な解釈のようにも思われる<sup>10</sup>。

ただし、かの恵信尼消息の端書(追而書)に見える「御しけんのもん」と係わって消息本文中の「九十五日のあか月、しょうとくたいしのもんをむすひて、しけん(筆者注=示現)にあつからせ給て候けれハ」の解釈については従来、大きく分けて三通りの解釈が示されている。すなわち、①聖徳太子が文を結んで、親鸞がその示現にあずかった<sup>11</sup>、②親鸞が聖徳太子の文を結んで、六角堂の救世菩薩の示現にあずかった<sup>12</sup>、③六角堂の救世菩薩が聖徳太子の文を結んで、親鸞が六角堂の救世菩薩の示現にあずかった<sup>13</sup>、の三通りである。

このなかでは恵信尼消息の端書(追而書)に見える「御しけんのもん」を六角堂の救世菩薩から与えられたという「行者宿報設女犯」以下の偈と解するなら、③の解釈が適切なようにも私考するが、他の二つの解釈を採る場合においても聖徳太子と六角堂の救世菩薩を同体視する志向が読み取れることは重要であろう。しかも、この奇瑞が親鸞の夢想のなかでの出来事であったことを思うと、偈(もん)を受けた親鸞はもとより偈(もん)を授けた六角堂の救世菩薩にも、親鸞の意識の有無にかかわらず思惟の投影があったとみてよさそうである。このことは「行者宿報設女犯」以下の偈が「如意輪陀羅尼經」の「發<sub>シ</sub>邪見心ヲ、姪欲熾盛ニシテ可<sub>ク</sub>トモ<sub>レ</sub>墮<sub>ニ</sub>落<sub>ス</sub>於世ニ、如意輪我成<sub>リ</sub>テ<sub>ニ</sub>王玉女ト<sub>ニ</sub>、為<sub>リ</sub>テ

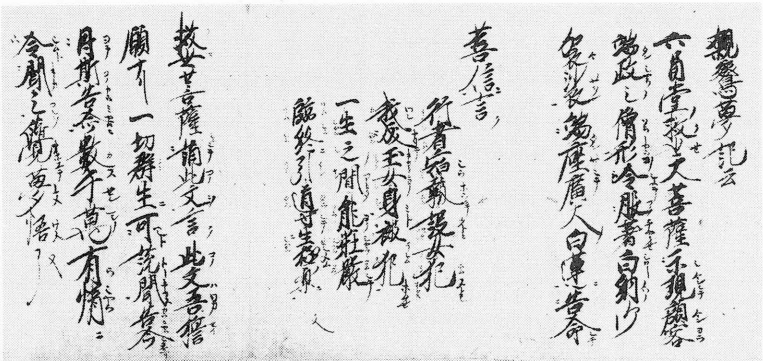


図4 『経釈文聞書』(部分) 三重・専修寺



「其ノ人ノ親キ妻妾ト共ニ生キ愛シ、一期生ノ間莊嚴シ(中略)西方極樂浄土ニ令メ成サニ仏道ヲ」をもとにすると指摘<sup>14</sup>されることも示唆的である。先述のごとく「彼記」が伝える、六角堂の救世菩薩が白衣を着て白蓮華に端坐する聖僧の姿で示現したとすることに『親自在菩薩如意摩尼輪聖王金輪呪王経』の文言の投影が指摘されたことと相まって、他ならぬ親鸞その人が如意輪観音関係の密教經典に精通していたことを示すものであろう。

この六角堂夢想を契機として親鸞は法然の門下に身を投じることとなったが<sup>15</sup>、その後の太子崇敬の念は晩年の撰述に集中してあらわれる。すなわち、建長七年(1255)・八十三歳の折の『皇太子聖徳奉讃』七十五首、康元二年(1257)・八十五歳の折の『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首、および『上宮太子御記』、正嘉二年(1258)・八十六歳頃の『皇太子聖徳奉讃』十一首<sup>16</sup>である。これらは若き日の六角堂における夢想以来の太子崇敬への念が晩年に至ってひとつの高まりをみでの結実であったと捉えるのが適切な解釈のように思われる<sup>17</sup>。そうとみると、親鸞の曾孫・覚如の監修によって製作された『善信聖人絵』六角堂夢想の場に続く詞書において、親鸞が太子を観音菩薩の垂迹としていたことに言及して「故上人傍に皇太子を崇めたまふ傍点筆者」と記されたことは、親鸞の太子崇敬の念が太子像安置に及んでいたことを示すようであり、親鸞は太子にどのような視覚的象形を与えたかが改めて検討されなければならないといえよう。

## 2 図像学的見地からみた親鸞の聖徳太子観

さて、親鸞の太子崇敬の念が視覚面においてどのように具現化していたかを考えていくうえで手がかりとなるのは、愛知・妙源寺に伝来した三幅本の光明本尊(以下、妙源寺本光明本尊)である<sup>18</sup>。その構成は光芒を周囲に発する阿弥陀如来の名号「南无不可思議光如来」を中央幅に据え、左右の幅に印度・晨旦(中国)・日本の浄土教の先徳および親鸞を配して、浄土教が正統に親鸞に相承されていることを示した浄土教相承血脈図というべき様相を示す。

各幅の上下には賛文があり、親鸞存命中(1173～1262)に没した高弟・真仏(1209～1258)の筆跡であることが判明している<sup>19</sup>。したがって、制作は親鸞在世中に遡ることになる。しかも、讃文のいずれもが親鸞撰述の『尊號真像銘文』に見い出し得る事実を思うと、尊像構成ともども親鸞そのひとの構想になる可能性を念頭に置いて検討がなされなくてはならない〔後述〕。

そして、左(向かって右)幅の下方に本稿で問題とする太子像があらわれる〔図5〕。その象形は柄香炉を胸前で捧げて立つ中世の太子像の現存最古の作例である埼玉・天洲寺像〔寛元五年(1247)銘〕と一見すると似た姿をとりながらも、①正中で左右に振り分けた髪を垂髪たれがみとすること、②裾ではなく袴(表袴)うえのはかまを着用すること、③七条袷袢を偏袒右肩とするのではなく、左胸前で衣角を吊り紐に括り、上端は腹前から右腋下を通して背後にまわり込むとともに左袖外側の肘下を通して、もう一つの衣角を左手の内に収束させること、および、④横被を右肩に懸けて腋下を通してそのまま垂下させること、において異にする。

むしろ、その姿は太子の向きこそ異なるものの、鎌倉時代(十三世紀)に遡るアメリカ・フリア美術館所蔵(神奈川・旧個人蔵)の太子ならびに二童子像〔図6〕に代表される「廟崛太子」図にあらわれた太子の像容と、よく符合する。そうとみると、フリア美術館本に代表される「廟崛

太子」図の画題・性格に言及しておかなければならない。

この「廟嶺太子」図とは、『伝暦』を踏まえ展開した太子伝の一バージョンである『大鳥部文松子伝(以下、松子伝)』太子四十八歳の条<sup>20</sup>にみえる、太子が死期を予見して造営させた自らの墓所・河内国科長廟の嶺内を松子らの従者を連れて巡検したという逸話を絵画化したものである<sup>21</sup>。

そして、そのことを確認したうえで筆者が注目するのは、妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像の左右傍らに色紙形を配して「聖徳太子御廟記文、堀出一銅函、其蓋銘曰」および「吾為利生、出彼衡山入此日域、降伏守屋之邪見、終顕佛法威徳」の文言が記されることである。当該文言は天喜二年(1054)に聖徳太子の墓所・河内国科長廟の敷地内から出土した石筥に刻まれていたという『太子御記文状』の一節に



図5 光明本尊(部分) 愛知・妙源寺

他ならない<sup>22</sup>。すなわち、この文言を色紙形に記すことは妙源寺本光明本尊の太子像が河内国科長廟と接点を持つことを示唆するであろう。その像容が「廟嶺太子」図にあらわれた太子像と符合することも偶然ではなく、やはり「廟嶺太子」像の一バリエーションとみなくてはならない<sup>23</sup>。

ただし、妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像は、フリア美術館本を典型とする「廟嶺太子」図において脇侍のごとく配される二童子を描いておらず、かわって足元左右に趺坐する四人の随臣を配している。傍らに付された題箋から右(向かって左)上が「百齋博士學哥」、右下の僧が「恵慈法師」、左(向かって右)上が「小野妹子大臣」、左下が「蘇我大臣」であったことが知られるが、それぞれの名称とともに姿態は『伝暦』太子三十五歳(推古天皇十四年)の条の逸話を絵画化した「聖徳太子勝鬘經講讃図(以下、「講讃太子」図)」「図7」に描かれた随臣のうちに、一部に名称や座位に異同が認められるもの



図6 聖徳太子ならびに二童子像  
アメリカ・フリア美術館



図7 聖徳太子勝鬘經講讃図  
大阪・藤田美術館

の、ほぼ同じ姿を見出し得る。

したがって、妙源寺本光明本尊の太子像は、周辺に「講讃太子」図にあらわれた四人の随臣を配することで『伝暦』太子三十五歳の条にもとづく「講讃太子」のイメージの重ね合わせが行われていたと考えることが可能であろう。もとより、妙源寺本光明本尊の太子像は「廟嶺太子」像の一バリエーションであったことから、そこにあらわれた太子像は『伝暦』を踏まえた『松子伝』太子四十八歳の条の逸話の絵画化でありながら、垂髪姿の童子形として顕現し得た時点で既に時間の推移を超越した表現がなされており<sup>24</sup>、新たに『伝暦』太子三十五歳の条の逸話を絵画化した「講讃太子」のイメージが重ね合わされても何ら時空の制約は受けない。

それでは妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像において、何故、「廟嶺太子」像に「講讃太子」のイメージを重ね合わせる必要があったのであろうか。このことを解明する糸口として視野に入れておきたいのは『天王寺秘決(提婆羅惹秘決)』『一、弘法大師太子為後身事』の条に引用される玄円撰『日本神仙記』の逸文「弘法大師者、昔為勝鬘夫人、又於大唐衡山為惠思禪師、又於日本国為聖徳太子。依本執講勝鬘經云々」、および、法隆寺顕真撰『聖徳太子伝私記』に同様の記述「大師者太子御身也。天竺<sub>二</sub>、勝鬘、唐土<sub>二</sub>、南岳、日本<sub>二</sub>、上宮、皆是弘法大師也」が認められることである<sup>25</sup>。これらの文言は直接には弘法大師が太子の生まれ変わりであることを示したものであるが、文中、太子が前生において印度(天竺)では勝鬘夫人、晨旦(中国)では衡山南岳惠思禪師であると述べて、印度・晨旦(中国)・日本の三朝にわたって転生したと述べる点は重要といえよう。

そうとみるとき注意したいのは、太子四十八歳のエピソードを描いた「廟嶺太子」図の象形のうちに、太子前生の衡山南岳惠思禪師が所持したという八巻一軸の『法華經』を太子自らが求めるべく中国・衡山へ影向したとする太子三十六歳の折の「衡山經取」説話の投影が認められると指摘しておいたことである<sup>26</sup>。しかも、「廟嶺太子」図の典型ともいふべきフリア美術館本においては、画面上方左右の色紙形に『四天王寺(荒陵寺)御朱印縁起』を出典とする「往昔在婦人之時、釈迦如來說勝鬘經。以其因緣故講說是經、肇製義疏。衡山数十身修行持誦法華經、故復製義疏」の文言が記されていることも見過ごすことはできない<sup>27</sup>。

すなわち、フリア美術館本「廟嶺太子」図に認められる「衡山經取」説話の投影は画讃の後半に記された「衡山数十身修行持誦法華經」の文言と関わるものではなかったか。

一方、画讃の前半に記された「往昔在婦人之時、釈迦如來說勝鬘經。以其因緣故講說是經、肇製義疏」については、フリア美術館本「廟嶺太子」図では色紙形に文言を記すに留まったが、「廟嶺太子」の一バリエーションとみなされる妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像においては、足元に「講讃太子」図に登場する随臣たちを配して「講讃太子」のイメージを重ね合わせることで、フリア美術館本「廟嶺太子」図では不完全であった画讃が示すところを画中に盛り込み、太子が法華經ならびに勝鬘經を講説し義疏を製作し得たのも、前生の事績と深く関わることを視覚的にあらわそうとすると意図があったのではなかろうか。

そして、その発想は、わが国で仏法が興隆したのも、太子が前生において釈迦の正法を体現し、印度(天竺)・晨旦(中国)・日本へと転生を繰り返しつつ正法がそのまま日本に継承されていた所以であったという論理にもとづくものであったろう。かくして、「衡山經取」説話の投影

をみた「廟嶺太子」の一バリエーションとみなされる妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像は、その足元に「講讃太子」図に登場する四人の随臣を配することで、まさに三朝体现の太子といふべき象形となり得たものと私考されるのである。

しかも、かの太子像の位置は、中央幅の阿弥陀如来の名号「南无不可思議光如来」を中心軸にして反対幅に配置された勢至菩薩と対称の位置関係にあり、太子が観音菩薩の垂迹の表象であったことをも示唆するといえよう<sup>28</sup>。

妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像を図像学的アプローチにより、このように解説するとき、ここに至って注意を喚起したいのは、「廟嶺太子」図の説話の典拠となった『松子伝』当該条にあらわれた「廟嶺偈」が一般に「大慈大悲本誓願」にはじまり「決定往生極楽界」で終わるなかにあつて、親鸞が正嘉元年(1257)に撰述した『上宮太子御記』が引用するそれは「決定往生極楽界」の句に続いて他書に引かれる「廟嶺偈」に類例をみない「印度号勝鬘夫人、晨旦称恵思禅師」の二句をともなっていたことである<sup>29</sup>。そのことは前生が「印度にては勝鬘夫人と号し、晨旦にては恵思禅師と称」した聖徳太子が「西方より片州に誕生し正法を興」した「救世観世音」であったという親鸞の認識を示すものに他ならないであろう。

ちなみに、この認識は建長七年(1255)に親鸞が撰述した『皇太子聖徳奉讃』七十五首の第十一首目に「聖徳太子、印度ニテハ勝鬘夫人トムマレシム、中夏晨旦ニアラワレテ恵思禅師トマフシケリ」と記すとともに、この『皇太子聖徳奉讃』の結びにおいて「南无救世観音大菩薩、哀愍覆護我、南无皇太子勝鬘比丘、願佛常攝受」と締め括って太子の本地が救世観音であると示すことから明確に意識するところであった<sup>30</sup>。しかも、これらの親鸞述作から窺える太子観は妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像に読み取ることでできる図像構想と何ら矛盾しないのである。

はたしてそうとみるとき、かの妙源寺本光明本尊の制作が親鸞在世中に遡るうえに、各幅上下の讃文の出典が親鸞撰述の『尊號真像銘文』に求められることは改めて留意すべきで、当該太子図像ひいてはこれを含む妙源寺本光明本尊は、やはり親鸞その人の構想に帰し得るものであり、親鸞その人をおいて他になし得なかったのではなかろうか<sup>31</sup>。親鸞の太子関係の撰述が建長七年(1255)撰述の『皇太子聖徳奉讃』七十五首から正嘉二年(1258)頃の撰述が推定される『皇太子聖徳奉讃』十一首に至るまでの時期に集中することを思うと、かの太子図像、さらには、これを含む妙源寺本光明本尊の構想が明確に打ち出されてくるのも、これらの述作と機を一にしてのことではなかったろうか。

### 3 中世真宗における太子図像の展開

ここに至って中世真宗の太子像を彫像において眺めてみると、十三世紀末から十四世紀初め頃の造立が考えられる愛知・本證寺像〔前掲図2〕<sup>32</sup>を典型とする像容は、盤領の袍・袴(表袴)・七条袈裟・横被の着用において妙源寺本光明本尊にあらわれた太子のそれを基本にしながらも、柄香炉とともに笏を手にする点において顕著な相違が認められる。そこに新たな展開があったことを窺わしめよう。

この図像展開を考えるうえでの手がかりは三幅構成の妙源寺本光明本尊を承けて成立した



一幅本の光明本尊において、太子の周囲に「講讃太子」図にあらわれた四人の随臣に加えて合掌する僧形像と胸前で笏を構える童子形像が認められることである。ここで、十四世紀初めに制作が遡る可能性がある神奈川・東福寺本光明本尊に拠って、これを眺めてみると〔図8〕、傍らに付された題箋から日羅と阿佐であったことが判明する<sup>33</sup>。

この日羅と阿佐は「講讃太子」図は、もとより逸話を伝える『伝暦』太子三十五歳(推古天皇十四年)の条においても登場しない。かれらが『伝暦』に登場するのは日羅が太子十二歳(敏達天皇十二年)の条であり、

阿佐は太子二十六歳(推古天皇五年)の条においてである。そして、両条において注目すべきはいずれも太子を拝して救世観音と恭礼する点にある。すなわち、日羅は十二歳の太子にまみえ「跪<sub>レ</sub>地ニ而合掌シ白<sub>シテ</sub>曰ク、敬礼救世観世音大菩薩、伝燈東方粟散王云々」とあり、阿佐は二十六歳の太子にまみえるや「退<sub>キテ</sub>而出<sub>テ</sub>、庭ニ、右膝ヲ著<sub>ケ</sub>、地ニ、合掌恭敬<sub>シテ</sub>曰ハク、合掌敬礼救世大慈観音菩薩、妙教流通東方日国四十九歳、伝燈演説大慈大悲敬礼菩薩」と記されている。

妙源寺本光明本尊にあらわれた太子像のうちに観音菩薩を本地とする垂迹の表象をみておい

たことを思うと、東福寺本に典型を見ることが、その後展開した一幅本光明本尊において四人の随臣と坐をともし、日羅と阿佐のいずれもが太子を恭礼する姿であらわされたことも、太子が観音菩薩を本地とする垂迹の表象であったことを視覚的に強調すべく付加されたとみるのが適切な理解ではなかろうか。既に妙源寺本光明本尊あらわれた太子像において指摘したように、その図像表現には太子三十五、三十六、四十八歳の逸話が重ね合わされており、新たに太子十二歳と二十六歳の逸話が付加しても何ら時空の影響は受けないのである。

なお、この日羅と阿佐が随臣として付加し得た誘因を考えておくならば、他の四人の随臣とともに違和感なく配置されることが示唆的であろう。一般に「講讃太子」図に登場する随臣は当該四人とともに山背大兄王子とされる笏を持つ童子一人が太子に近侍して描かれることが多く〔前掲図7参照〕、この笏を持つ童子を「阿佐」と読み替えるとともに、左右対称性を重んじて『伝暦』において阿



図8 光明本尊(部分) 神奈川・東福寺



図9 光明本尊(部分) 福島・光照寺

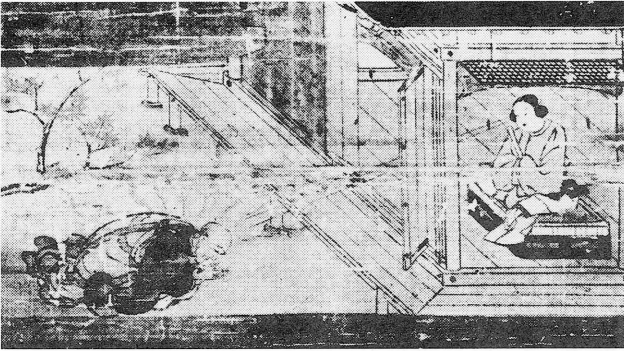


図10 『聖徳太子絵伝』(部分) 大阪・四天王寺



図11 聖徳太子像  
茨城・光明寺

いるといえよう。しかしながら、太子が観音菩薩を本地とする垂迹形であるという意識は日羅がこれに交じって描かれることから窺える。

そして、日羅の恭礼がそのまま残ったことに関連して注目されるのは、現存の『聖徳太子絵伝』太子十二歳・日羅恭礼の場面(図10)において、太子が美豆良髪で盤領の袍と袴(表袴)を着して跼坐し、胸前で笏を構えること、および、中世真宗ではこれを踏まえて、その立像を意図して造立されたとみられる彫刻作例が茨城・光明寺像(図11)ほかに認められることである。

この光明寺像は似た像容を示す奈良・達磨寺摂政太子像などの存在から、かつては摂政太子像と解されたこともあったが<sup>334</sup>、両耳うえには美豆良髪もしくは垂髪を取り付けた痕跡が認められ、さらに

同じ図像表現をもつ茨城・光了寺像などの存在<sup>35</sup>をも考慮すると、やはり太子十二歳像とみるべきであろう。しかも、光明寺像や光了寺像はともに単独で造立されたと考えるのが穏当であろうから、その象形は十二歳という特定年齢の太子をあらわしたことよりも、むしろ、日羅によって救世観音と恭礼されたことの方が造像の意図するところにおいて重要ではなかったか。すなわち、その姿も観音菩薩を本地とする垂迹の表象に昇華されていた可能性がある。

そうとみると興味深いのは、太子を観音菩薩と恭礼する日羅と阿佐を付加した太子・六随臣が独立して描かれる作例のなかに、柄香炉とともに笏を持つ太子像が現れることである<sup>36</sup>(図12)。

佐同様に太子を拝して救世観音と恭礼する日羅が加わったものと解される。

ただし、図像の重ね合わせの不自然さに対する反動は福島・光照寺本光明本尊の当該部(図9)において太子・随臣を「講讃太子」の図様に復するとともに、笏を胸前で構える童子を「大兄皇子」と題箋に表記したことに端的にあらわれて



図12 聖徳太子像・六随臣  
大阪・四天王寺



もとより、柄香炉と笏を手にする太子像が絵画作例より彫刻作例に多く認められることは、絵画の場合、日羅と阿佐を付加することで、いずれもが救世観音と恭礼した『伝暦』の逸話を想起させて太子が観音菩薩を本地とする垂迹の表象であったことを強調し得たのに対し、現存作例をかながみて太子だけの単独の造像たり得た彫像の場合、太子の手にそのアトリビュートたり得た柄香炉とともに、笏を持たせることで『聖徳太子絵伝』における日羅が十二歳の太子にまみえて救世観音と恭礼した場面の太子の姿を投影し、太子が観音菩薩を本地とする垂迹の表象であったことを強調したものと私考される。

このような理解に立つとき、鎌倉・甘繩ゆいせきの地を拠点にして活動した明光(了円)の孫弟子で備後山南に教線を広げた慶円の流れを汲む良円の遺跡寺院である広島・光照寺<sup>37</sup>に伝来した太子像〔図13〕が盤領の袍・袴(表袴)・七条袷袈・横披の着用において本證寺像を典型とする像容を踏襲しながらも、右手で笏を持ち、左手の指先で横披の胸下に懸かるあたりを押さえるという特異な姿であらわされることについても造像の意図がどこにあったかに触れ得よう。すなわち、横披を右肩に懸け垂下させながらも、これを左手指先で押さえるところに天洲寺像を典型とする太子彫像の影響もしくは回帰を窺わしめるが、重要なのは太子本来のアトリビュートであった柄香炉を執らず、持物を笏のみとして、これをやや高く掲げたことである。持物を笏に集約させることで太子が観音菩薩を本地とする垂迹の表象であることにウエイトが置かれた所以であったのではなかろうか。

そうとみると、柄香炉と笏を持つ太子図像の成立をいつ頃と考えるべきかであるが、年記のおさえられる作例では元応二年(1320)造立の京都・仏光寺像あたりが早い例とみなされ、作



図13 聖徳太子像  
広島・光照寺



図14 聖徳太子像  
茨城・善重寺

風からこれを遡る十三世紀末もしくは十四世紀初め頃の造立が考えられる愛知・本證寺像(前掲図2参照)、あるいは、茨城・善重寺像<sup>38</sup>〔図14〕や神奈川・永勝寺像<sup>39</sup>といった存在を視野に入れるならば、その図像の成立はおおよそ十三世紀末頃とみるべきであろう。また、絵画作例においては今日その頃にまで遡り得る作例は確認されないが、この柄香炉と笏を持つ太子図像が導き出されることとなった、太子の傍らに阿佐と日羅が加わる太子・六随臣の図像の成立もほぼ時期を同じくするか、もしくはこれをやや遡った頃を想定し得るのではなかろうか。そして、そのことは中世真宗における柄香炉と笏を持つ太子造像の時機が整ったこと

を意味することは言うまでもない。加えて愛知・本證寺像や茨城・善重寺像のほか、東京・報恩寺像<sup>40</sup>や嘉暦四年(1329)の造像銘記をもつ福井・聖徳寺像などの存在を思うと、かの太子図像は特定の門徒に限定されることなく、広く中世の真宗門徒に受容をみたことも明らかである。

なお、絵画作例では一般に左右に振り分けた髪を両耳元でリボンで括り、総角の紐とともに垂下させるのに対して、彫刻作例では美豆良髪を基本とするようである。そこに天洲寺像〔前掲図1参照〕を典型とする太子彫像の影響を窺わせるが、そのような趨勢にあって、美豆良髪の下から垂髪をあらわす愛知・願照寺像ほかの造形<sup>41</sup>、あるいは、茨城・善重寺像〔前掲図14参照〕が正面からは美豆良髪風に見えながらも側面観において細長い髪束を輪状にあらわすことのうちに、垂髪の意識を認めることも可能であろう<sup>42</sup>。

かくして、中世真宗の柄香炉と笏をもつ太子像について従来、柄香炉に仏法の象徴を、笏に王法を象徴させて仏法と王法を一人で体現した「真俗二諦」像と解されることが多かったようであるが<sup>43</sup>、図像の成り立ち・本来の意味が忘れられた後世に「真俗二諦」ということに付会させたものではなかったか。そして、このようにみるとき同様の持物を執る裸形着装の京都・広隆寺聖徳太子像〔元永三年(1120)造立〕についても従来、柄香炉に仏法の象徴を、笏に王法を象徴させて仏法と王法を一人で体現した表現と解されてきたが<sup>44</sup>、この像も痕跡から本来は両耳上に美豆良髪もしくは垂髪を付けていたことが考えられ、さらに像内の胸のあたりに棚をつくって納入された蓮台付き月輪に「勝鬘夫人」と「南岳大師(恵思禪師)」を脇侍とする「救世観音」を線刻することは、やはり、太子が観音菩薩を本地とし印度(天竺)・晨旦(中国)・日本に転生した三朝体現の「垂迹太子」像であったことを示すであろう。すると、その持ち物の一つである柄香炉が太子のアトリビュートであったのに対し、もう一つの持物である笏は、太子がこれを執ることと『聖徳太子絵伝』の日羅が十二歳の太子にまみえ救世観音と恭礼した場面における太子の姿が投影されて、観音菩薩の垂迹であることを示唆したとみなし得るのではなからうか。ただし、本稿において考察の対象とする中世真宗の太子像に広隆寺像が直接影響を持ち得たかどうかは、中世真宗において同趣の太子図像が現れるまで、広隆寺像の成立から百八十年近くもの時間的懸隔があり、直接の影響関係を認めるより、むしろ、改めて本稿で述べてきたような過程を経ながら再認識されて成立したと解する方が穏当なように私考されるのである。

### 結びにかえて—中世真宗の聖徳太子本尊観—

中世真宗の太子像の象形が如何なる意味を持ち得たかをこのように理解したうえで及んでおかなければならないのは、前述の展開の軌跡を辿る太子像が中世真宗では一堂の本尊たり得たことである。

その一端は永和三年(1377)に浄土宗の僧・了譽聖阿によって著された『破邪顕正義(鹿島問答)』<sup>45</sup>のなかに窺うことができる。同書は常陸国鹿島における念仏者の異端を糾すべく執筆されたものであるが、巻下の「第九、以て聖徳太子ヲ自り二菩薩専ら可令安置乎之事」およびこれを承けた「第十、以て本迹高位聖徳太子可仰々本尊之事」の二条は当地鹿島における真宗門徒の信仰のあり方を示して注目される。ことに後者の条は太子像が観音菩薩を本地と

する垂迹の表象と理解されてきたことを明記する点においても興味深いものがあるが、このような信仰が当代鹿島の真宗門徒に限られるものではなく、広く中世の真宗門徒にあてはまるであろうことは、南北朝から室町にかかるころの制作とみられる石川・本誓寺本『聖徳太子絵伝』第五幅において、一堂の内に太子彫像を安置し、親鸞自らが供養する場面を描くことから窺えよう〔図15〕。その絵相は中世真宗の太子信仰が親鸞に遡ることを示唆する点でも重要であろうが、筆者が着目するのは堂内における太子像の安置状況にある。

すなわち、堂は板葺き屋根で切妻側に向拝の庇が伸びることから、そちらを正面とみることで、よって堂内の方形壇上の太子彫像は本尊として安置されると解し得る。そして、太子像の左(向かって右)脇に阿弥陀如来の画像が太子像に向けて懸けられている。その様子は『破邪顕正義』巻下の「第九、以テ聖徳太子ヲ自リ二菩薩専ラ可キレ令々安置セ乎之事」の条に「新堂ヲ建立スルニ阿弥陀ヲサヘ背クマテコソ無ケレトモ、不レ奉ラレ為シ本尊ト、専ラ以テ太子ヲ安一置シテ本尊ト」とあることとも照応しよう。そうとみると、永仁三年(1295)に親鸞の曾孫・覚如の監修のもと制作された『善信聖人絵』の六角堂夢想到に続く詞書において、親鸞による言説の体裁をとりながら「大師聖人(筆者注=法然)すなわち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり。このゆへにわれ二菩薩の引導に順して如来の本願をひろむるにあり。眞宗因茲(これによて)興じ念佛由斯(これによて)煽(さかむ)なり。是併(これしかしなから)聖者の教誨によりて、更(さらに)愚昧の今案をかまへず、彼(かの)二大士の重願、唯一佛名を専念するにたれり。今(いまの)行者、錯(あやま)て脇土に仕ふることなかれ、直に本佛を仰(あおく)へしと云々〔傍点筆者〕」と記されることは、詞書のうちに当代真宗門徒のなかに太子像を本尊とすることがあったことを窺わしめる点で一顧すべきであろう<sup>46</sup>。

ここで阿弥陀如来と太子の両像が一堂の内に安置し得た根拠を考えると、ひとつの手がかりとして提示したいのは、親鸞が正嘉元年(1257)、性信に宛てた消息中<sup>47</sup>に「信心をえたる人は、かならず正定聚のくらゐに住するがゆゑに等正覺のくらゐとまふすなり」と記し、『無量寿経』四十八願中の第十一願「設我得仏、国中人天不住定聚、必至不減度者、不取正覺<sup>48</sup>」を踏まえ阿弥陀如来の「攝取不捨の利益にさだまるものを正定聚となづ」くとしたことである<sup>49</sup>。この「正定聚」は『顕浄土真実教行証文類(教行信証)』はもとより『如来二種廻向文』や『浄土三経往生文類』などにおいて繰り返す述べられる<sup>50</sup>親鸞教学の核となるタームである。すると興味深いのは、正嘉二年(1258)頃に親鸞がまとめた『皇太子聖徳奉讃』十一首のうちに「聖徳皇(太子)ノメクミニテ」「(阿弥陀如来の)佛智不思議ノ誓願」である「正定聚ニ帰入シテ」とも「聖徳皇(太子)ノアハレミテ(阿弥陀如来の)佛智不思議ノ誓願ニ、



図15 『聖徳太子絵伝』(部分) 石川・本誓寺

ス、メイレシメタマヒテソ、住正定聚ノ身トナレル」と記して、「聖徳皇(太子)ノオアハレミニ(中略)如来二種ノ廻向ニ、ス、メイレシメオハシマス」と締めくくったことにある<sup>51</sup>。このことは建長七年(1255)に撰述された『皇太子聖徳奉讃』七十五首にはじまる一連の太子関係の述作が、先行する『荒陵寺(四天王寺)御朱印縁起』や『三宝絵』巻中ほかの太子伝を踏まえ、太子を観音菩薩の垂迹とする前代以来の伝統的認識に則って、どちらかといえば淡々と叙述するのに対し<sup>52</sup>、正嘉二年(1258)頃の撰述になる当該の『皇太子聖徳奉讃』十一首では、親鸞自らの心情の吐露をともないながら太子が衆生の救済に寄与するという点を明確に打ち出した点において一線を画している。しかも、この『皇太子聖徳奉讃』十一首のうちにおいて述べられる、太子の「アハレミ」・「メクミ」により念仏者を阿弥陀如来の誓願である「正定聚」に帰入せしむるとしたところ、まさに中世の真宗門徒が阿弥陀如来と太子の両像を一堂のうちに安置する根拠となり得たものではなかったか。

このように考えるとき、鎌倉・甘縄の地を活動の拠点とした明光(了円)の弟子・了源が元応二年(1320)、洛外・山科の地に佛光寺の前身である興正寺を建てるべく阿弥陀如来と太子の木像を一堂の内に安置することを表明した『勧進帳』において「オホヨソソノ随喜讃嘆ノ因、オナシク西利教王ノ済度ニアツカリ、誹謗悪賤ノ縁、カエリテ上宮聖霊ノ汲引ニアツカラン<sup>53</sup>」と記して太子に往生を期したことや、あるいは、永和三年(1377)に撰述された『破邪顕正義』巻下の「第九、以テ聖徳太子ヲ自リ二菩薩専ラ可キ令ム安置セ乎之事」の条において先述の「新堂」建立スル＝阿弥陀ヲサヘ背クマテコソ無ケレトモ、不奉ラ為シ本尊ト、専ラ以テ太子ヲ安一置シテ本尊ト」という文言に続いて「我ハ是レ正中為正専修正行ノ人也ト云フ」と了譽聖阿によって録された鹿島の真宗門徒によるとみられる言説についても、かの『皇太子聖徳奉讃』十一首のうちに、さらには、先行する建長七年(1255)撰述の『皇太子聖徳奉讃』七十五首に続いて「南无救世観音大菩薩、哀愍覆護我、南无皇太子勝鬘比丘、願佛常攝受〔傍点筆者〕<sup>54</sup>」と記し締めくくったことに適うものであったといえよう<sup>55</sup>。

すると、何故、一堂の内に於いて阿弥陀如来像を脇に配して太子像が本尊たり得たかが問題となるが、図像学的検討によって明らかにしたように、中世真宗の太子像が観音菩薩を本地とする垂迹の表象であったことを念頭に置くと、親鸞晩年の高弟・下野高田の顕智が延慶二年(1309)にまとめた要文集である『聞書』や『見聞』に「観音悲華経」の文言を引用して「昔在マシテハ霊山ニ名ツケ妙法ト、今在アリテ西方ニ名ツケ二弥陀ト、濁世末代ニシテハ名ツク観音ト、三世ノ利益ハ同シク一体ナリ。一切如来ノ大慈悲ハ、皆集ム一体ノ観世音ニ。極楽ニシテハ称シテ為シ無量寿ト、娑婆ニシテハ示一現ス観世音ト<sup>56</sup>」と記すことが参考となる。



図16 聖徳太子像  
京都・藤井有鄰館

すなわち、「今在<sup>アリテハ</sup>西方<sup>ニ</sup>」以下の文言で想起されるのは、画面右(向かって左)上方の色紙形に「敬礼救世観世音、伝燈東方粟散王、従於西方来誕生、開演妙法度衆生」と記された京都・藤井有鄰館所蔵の聖徳太子像〔図16〕である。

かの讃文の前半は『伝暦』太子十二歳(敏達天皇十二年)の条にみえる日羅による太子恭礼の文であるが、讃文全体の内容において顕智がまとめた『聞書』や『見聞』に引用されるそれと通じることは留意すべきであろう。しかも、藤井有鄰館本は画面上方右(向かって左)隅の色紙形の讃文と相まって、太子は礼盤に跏趺坐するものの盤領の袍と袴に七条袈裟・横被を着けて、垂髪姿で左手に柄香炉を、右手に檜扇を笏のごとく持って描かれており、その姿は立・坐の相違こそあれ中世真宗において受容をみた柄香炉と笏を持つ太子像に近い像容を示す。すると、画面左(向かって右)上の種子(キリーク)を記した月輪について、これを太子の本地である如意輪観音の種子とみる向きもあるが<sup>597</sup>、かの種子(キリーク)は阿弥陀如来の種子でもあることから、そうと解するならば色紙形の文言と相まって、その表象を、背後に控える西方極楽浄土の教主・阿弥陀如来の意志(慈悲)を承けて観音菩薩がわが朝に太子として垂迹したと解することも可能である。そして、そのことは本誓寺本『聖徳太子絵伝』に描かれた阿弥陀如来の画像を太子像の左脇(向かって右)に配して、太子像を本尊として安置する絵相とも符合しよう。

もとより、藤井有鄰館本聖徳太子像を中世真宗の太子像の作例とみることは躊躇させるが、にもかかわらず図様において、立・坐の違いこそあれ中世真宗で受容された太子図像と近似性を示すうえに、月輪に記された種子(キリーク)を阿弥陀如来と解し得るならば、太子との位置関係は石川・本誓寺本『聖徳太子絵伝』当該場面ともよく照応する。しかも、画面上方右(向かって左)隅の色紙形の讃文が顕智のまとめた『聞書』および『見聞』に引用される「観音悲華経」の文言と内容において通じるとなるとやはり見過ごすことはできないのである。

なお、この「観音悲華経」は文言から判断して、わが国の偽撰であったようにも私考されるが、その内容において「廟崛偈」<sup>58</sup>に通じることを思うと、やはり「廟崛偈」こそ太子像が一堂の本尊たり得た根拠ではなかったか。このことに関して親鸞が『上宮太子御記』ほかを著して「廟崛偈」を熟知していたことも考慮されてよからう<sup>59</sup>。

このようにみえてくると、中世真宗の太子信仰について、それが東国において顕著にあらわれることから、先行する東国固有の信仰を親鸞が教化に際に取り込んだと考える見方もあるが<sup>60</sup>、東国において親鸞以前に遡る在地の太子信仰の遺例が確認し得ない事実<sup>61</sup>、さらには、真宗門徒による本格的太子造像が十三世紀末から十四世紀前半にひとつの高まりをみることを傍証とするならば、むしろ親鸞没後の真宗門徒の展開・隆盛を背景にしながら、親鸞が晩年に至って凝縮させた太子観(前述)を承けてのことであったと考えるのが素直な見方ではなかろうか。



図17 聖徳太子像 東京・西光寺



ただし、かの親鸞の太子観が以後の真宗門徒の多くに、はたしてどの程度理解されていたかは、正中二年(1325)の年記を有し、絵解きに供された真宗系の太子伝である愛知・満性寺所蔵『聖徳太子内因曼陀羅』下巻<sup>62</sup>の識語に「爰<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>一<sup>ノ</sup>人行者<sup>ノ</sup>、湛<sup>ヘ</sup>多年専修之法水ヲ<sup>、</sup>偏<sup>ニ</sup>積<sup>ム</sup>但<sup>レ</sup>信称名之劫劫ヲ<sup>、</sup>併<sup>テ</sup>帰<sup>スル</sup>他力ノ本誓<sup>ニ</sup>余<sup>リ</sup>、恭<sup>ニ</sup>敬<sup>シ</sup>上宮法王ヲ<sup>、</sup>剩<sup>ヘ</sup>造<sup>リ</sup>一<sup>ノ</sup>移<sup>シテ</sup>彼ノ尊像ヲ<sup>、</sup>安<sup>ス</sup>一堂<sup>ニ</sup>、然而於<sup>テ</sup>当流<sup>ニ</sup>、故<sup>ニ</sup>帰伏之強<sup>ニ</sup>雖<sup>ヘトモ</sup>崇敬<sup>スト</sup>不<sup>レ</sup>知<sup>ラ</sup>其ノ由来ヲ<sup>、</sup>亦復<sup>ク</sup>不<sup>レ</sup>存<sup>セ</sup>先師ノ素意ヲ<sup>」</sup>とあることに端的に示されているであろう<sup>63</sup>。そして、これを図像学的見地から述べるならば、愛知・本證寺像や茨城・善重寺像に代表される十三世紀末から十四世紀初め頃の本格的造像が妙源寺本光明本尊にあらわれた太子圖像を承けて展開する一方で、十四世紀以降の造像においては、例えば元応二年(1320)造立の京都・仏光寺像<sup>64</sup>が、本證寺像を典型とする太子圖像を基本としながらも、七条袈裟を偏袒右肩に着けるとともに袍の前下縁を足元に及ばせることで袴の股間を覆って正面観において裙をまとうようにあらわしたことや、あるいは、暦応四年(1341)銘の東京・西光寺像<sup>65</sup>[図17]のごとく、七条袈裟を偏袒右肩に着けるとともに裙を着用することに、いずれも天洲寺像を典型とする太子彫像の表現との折衷が認められよう。さらに、茨城・妙安寺像<sup>66</sup>に至っては天洲寺像を典型とする太子像の図像表現に倣っていたことを思うと、当代の真宗門徒が太子造像に際し、その図像表現が本来、何を出発点とし、どのような意味を持ち得たかをどこまで理解していたかは疑問である。むしろ、図像継承においては十四世紀前半に早くも形骸化・慣習化の途を辿ったものとみなされるのである。詳細に像容が規定される儀軌等が存在しないまま図像が成立・展開したことの宿命であったろう。

ところで、晩年に凝縮をみた親鸞の太子観を承けて十四世紀の真宗門徒が太子の本格的造像を行うなかであって、そのようなあり方に消極的であったのが京都を活動の拠点とした親鸞會



図18 聖徳太子ならびに親鸞・存如連坐像(部分) 大阪・慈願寺

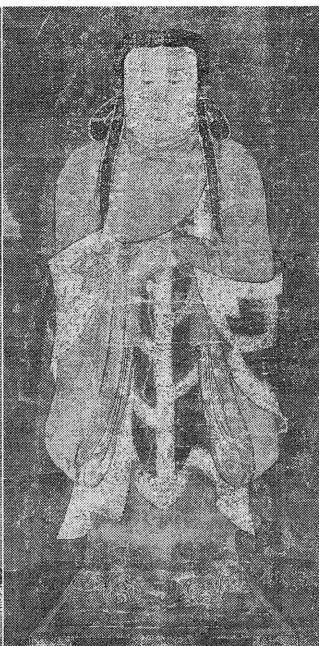


図19 聖徳太子像 京都・東本願寺



図20 聖徳太子像 奈良・願行寺



孫・覚如(1270～1351)であった。その一端は先行研究によって指摘されるように<sup>67</sup>、覚如の監修下で制作された『善信聖人絵』において、親鸞の「六角堂夢想」の事実を真宗繁栄の契機と捉えるとともに、親鸞が太子を観音の垂迹とみて平生、傍らに太子像を安置して崇めたことに言及しながらも、これを「蓋斯(けたしこれ)佛法弘通の浩(おはい)なる恩を謝せんかためなり」という表記に留め、また、親鸞伝絵の改訂作業を進めるなかで「六角堂夢想」のあとに、太子が親鸞を「阿弥陀仏」と敬礼したという「蓮位夢想」の段、さらには、親鸞が阿弥陀如来の化身であるということを示唆した「入西観察」の段を順次挿入して、観音菩薩の垂迹であった太子が親鸞を敬礼したのも親鸞が阿弥陀如来の化身であったからであるという論理的構築を視覚に訴えて行い、親鸞の言説に仮託した「大師聖人(筆者注＝法然)すなわち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり。このゆへにわれ二菩薩の引導に順して如来の本願をひろむるにあり。眞宗因茲(これによて)興じ、念佛由斯(これによて)煽(さかむ)なり。是併(これしかしなから)聖者の教誨によりて、更(さらに)愚昧の今案をかまへず、彼(かの)二大士の重願、唯一佛名を専念するにたれり。今行者、錯(あやま)て脇士に仕ふることなかれ、直に本佛を仰(あおく)へしと云々」という詞書をより強く印象づけた点に窺うことができる。ただし、覚如を中心とした本願寺教団が成長を遂げるなかで、本願寺における太子図像そのものの転換は本願寺が蓮如から実如に継職される時期に至って決定的になったとみなければならない。

すなわち、蓮如の本願寺継職(1457～1489)の最初期の下附画像である寛正二年(1461)八月一日付裏書を有する大阪・慈願寺蔵「聖徳太子ならびに親鸞・存如連坐像」にあらわれた太子像[図18]<sup>68</sup>は、妙源寺本光明本尊以来の図像を継承するものの、文明十六年(1484)九月十六日付裏書をもつ京都・東本願寺蔵(奈良・教行寺旧蔵)の聖徳太子像[図19]では裙を着用し、横被を右肩に懸けず肘外に落とす点に図像変容の過渡的様相が窺える<sup>69</sup>。そして、続く実如による本願寺継職期(1489～1525)の作例[図20]<sup>70</sup>に至っては完全に天洲寺像を典型とする図像に転換している。以後、本願寺から下附される太子像は実如の時代に転換をみた図像が踏襲されており、蓮如・実如以降、本願寺教団が各地の真宗門徒を吸収しながら真宗における一大勢力となっていくことを思うと、真宗における太子図像の転換・浸透はこの時より決定的なものとなり、中世真宗において展開した太子図像の伝統はもとより、その表象が持ち得た意味の忘却にも拍車をかけたと私考されるのである<sup>71</sup>。

## 注

- 1 天野信治「袈裟と横被の着用からみた聖徳太子孝養像」『聖徳太子信仰の美術』(大阪市立美術館監修)東方出版、1996年。
- 2 すなわち、『伝暦』当該条の文言「夏四月、天皇不豫。太子不解衣帶、日夜待病、天皇一飯、太子一飯、天皇再飯、太子再飯。擎香爐祈請、音不絶響」にもとづく造形とみなされてきた。
- 3 拙稿「中世における聖徳太子図像の受容とその意義」『密教図像』一六号、密教図像学会、1997年。拙著『中世の童子形』(日本の美術442号)至文堂、2003年。
- 4 先行研究については小山正文「聖徳太子伝と親鸞—聖徳太子和讃・上宮太子御記—」(『国文学 解釈と鑑賞』七〇一号(至文堂、1989年))、および、渡辺信和「親鸞・蓮如の太子信仰」(『国文学 解釈と鑑賞』八〇九号・特集＝親鸞と蓮如 史実と伝承の世界(至文堂、1998年))を参照されたい。

- 5 詞書は『新修日本絵巻物全集』第二〇巻(善信聖人繪・慕歸繪)(角川書店、1978年)の写真図版に拠った(ただし振り仮名については版組の都合上、略した)。
- 6 平松令三『親鸞(歴史文化ライブラリー37)』『六角堂夢想と法然との出会い](吉川弘文館、1998年)参照。
- 7 京都・本願寺所蔵「恵信尼文書」第三通。文言は真宗聖典編纂委員会編『浄土真宗聖典(原典版)』(本願寺出版部、1985年)に拠りながら、写真版で一部文字を改めた。
- 8 『大正新脩大蔵經』図像九一七五二b。このほか『阿婆縛抄』九二・如意輪の「第一可修此法事」に「或云(中略)聖徳太子者、仏法最初主也。王法又以十七條憲法行之、而太子即觀音後身也。以如意輪尊為七生之本尊六角堂觀音是也所以歟云々」とあり、「第三形像事」に「六角堂日本最初伽藍也。聖徳太子七生御本尊也。尤可仰崇。件像持蓮施願印也」とある(『大正新脩大蔵經』図像九一一九四b、一九六a)。
- 9 名畑崇「親鸞の六角夢想の偈について」『真宗研究』八輯、真宗連合学会、1963年(のち『親鸞(日本名僧論集第七巻)』(吉川弘文館、1983年)に収録)。經典そのものは散逸して伝わらないようであり、真言系勧修寺流の覚禪(1143～?)が編んだ『覚禪鈔』巻第四九・如意輪下(『大正新脩大蔵經』図像四一九四五a)に引用されて逸文のみ伝わる。
- 10 なお、宮地廓慧「六角夢想の年時」(『人文論叢』六号、京都女子大学、1962年)および「再び六角夢想について」(『史窓』二二号、京都女子大学、1964年)(のち『親鸞伝の研究』(百華苑、1962年)に収録)において、恵信尼消息にみえる「しょうとくたいしのもの」と親鸞夢記に記される六角堂の救世菩薩から与えられた「行者宿報設女犯」以下の偈を別々のものとみなし、かの「しょうとくたいしのもの」を『伝暦』を踏まえ展開した太子伝「大鳥部文松子伝」太子四十八歳の条にあらわれた「廟唄偈」(注29参照)に当てたが、古田武彦『親鸞思想—その史料批判—』第一篇第一章「若き親鸞の思想」(富山房、1975年、のち1996年に明石書店より再刊)はこれを否定している。
- 11 赤松俊秀『親鸞(人物叢書)』吉川弘文館、1961年。
- 12 石田瑞麿『親鸞とその妻の手紙』春秋社、1968年。ただし、「しょうとくたいしのもの」について石田瑞麿は注10の宮地前掲論文が主張する「廟唄偈」説は採っていない。
- 13 藤島達朗「聖徳太子と親鸞聖人」(『日本仏教学会年報』二九号 1964年)、細川行信「聖徳皇のめぐみ」(『親鸞教学』一号、大谷大学真宗学会、1962年)など。なお、この「もんをむすひて」とあることについて梅原真隆『恵信尼文書の考究』(専長寺、1957年)や注10の古田武彦前掲書は結び文と解釈するが、必ずしもそう解釈する必要がないことは宮内庁書陵部本『諸寺縁起集』所収「天王寺事」の「大鳥文松子伝云、太子御存生日之時、太子自御廟唄洞西石結偈注之(傍点筆者)」の例から明らかである。
- 14 注9の名畑崇前掲論文。經典そのものは散逸して伝わらないようであり、『覚禪鈔』巻第四九・如意輪下の「本尊変王玉女事」の条(『大正新脩大蔵經』図像四一四八〇b)に引用されて逸文のみ伝わる。
- 15 ちなみに覚如が製作に関与した『善信聖人絵』あるいは三重・専修寺本『善信聖人親鸞伝絵』、京都・東本願寺本『本願寺聖人親鸞伝絵』では法然の門下に身を投じてのち六角堂参籠・夢想があったように記すが、もとより恵信尼消息の記述をとるべきであろう。また、親鸞撰『顕浄土真実教行証文類』巻六(化身土巻)には自らを回顧して「然愚禿親鸞建仁辛酉曆棄雑行分帰本願」とあることから、法然門下に投じたのは建仁元年(1201)二十九歳の折であったことが知られ、絵伝の詞書に「建仁三年」と記すことも覚如の誤認とすべきであろう。この問題については注6の平松令三前掲書の「六角堂夢想と法然との出会い」が研究史に及んでわかりやすく解説されており参照されたい。
- 16 これらは『大日本国果散王聖徳太子奉讃』を『上宮太子御記』を除き『大正新脩大蔵經』八三巻に翻刻をみる。ただし、『真宗史料集成』第一巻(同朋舎出版、1979年)の翻刻の方が、それぞれの解題を附して収録しており、一覧するには有用と思われる。
- 17 注4の渡辺信和前掲論文。なお、注10の古田武彦前掲書には、建長二年(1250)の奥書をもち、親鸞の六角堂夢想とともに、これに先行して建久二年(1191)の聖徳太子の夢告、および、正治二年(1200)の無動寺大乘院での如意輪観音の夢告を併せ伝える三重・専修寺所蔵の「親鸞夢記」(いわゆる『三夢記』)[ただし、現存のものは写しとみられる]の存在に注目されて、その史料性を検討し親鸞に都合三度の夢想があり得たことを論じているが、本稿ではこの問題には踏み込まない。
- 18 その呼称は平松令三『真宗史論攷』第二部第五章(同朋舎出版、1988年)に指摘があるように、本来「光明品」もしくは「光明本」と呼ぶべきであるが、本稿ではひとまず慣用に従う。

- 19 『真宗重宝聚英』第二卷(図版解説)、同朋舎出版、1987年。
- 20 この『松子伝』の完本は知られず、中世において当該条のみが諸書に引用されて伝わるものである。その一例として九条家旧蔵本『天王寺事』(『図書寮叢刊・伏見宮家九条家旧蔵諸寺縁起集』(宮内庁書陵部、1970年)所収)所収のそれをあげることができる。
- 21 小山正文「三尊形式の聖徳太子像」『同朋仏教』第二八号、同朋大学仏教学会、1993年〔のち補筆改訂のうゑ『親鸞と真宗絵伝』(法蔵館、2000年)に収録〕。
- 22 『古事談』第五「聖徳太子未来記事」所収(吉川弘文館本『新訂増補国史大系』第一八巻、収録)。
- 23 このことは注3の拙稿・拙著において考察をしているので参照されたい。
- 24 中世の垂髪姿の童子形がいかなる意味を持ち得たかは注3の拙稿・拙著を参照されたい。
- 25 いずれの文言も『大日本仏教全書』聖徳太子伝叢書に拠った。
- 26 たとえば慶応義塾メディアセンター所蔵『上宮救世大聖御伝』(室町末期写)の「太子(中略)天童白蓋ヲオ、中虚空ヲ飛テ来侍リ、石室ニ入テ彼御持経ヲ取テ還御ナラセ給キ」などである(注3の拙稿参照)。この『上宮救世大聖御伝』の全文は牧野和夫「資料紹介・新出聖徳太子伝二種一承前」(『斯道文庫論集』第二四輯、慶應義塾大学付属研究所斯道文庫、1989年)に翻刻があるので参照されたい。
- 27 このフリア美術館本「廟嶋太子」図の上部左右の色紙形に記された文字の判読については注3の拙稿を参照されたい。なお、冒頭の「□□□□□子、流布諸悪莫作之教、為佛法之棟梁、遂受五戒、名曰勝鬘」のうち、判読不明の箇所について「上宮聖徳太子」と読める可能性を奈良大学教授東野治之氏よりご教示いただいた。
- 28 このようにみるならば中世真宗において受容をみた一幅本の太子略絵伝が「廟嶋太子」と「講讃太子」を中心に描かれることにも理解が及ぶであろう。なお、福島・円寿寺本、茨城・光照寺本、長野・向源寺本、岐阜・安福寺本、福島・安照寺本などでは『伝暦』太子二歳の条にもとづく「南無仏太子」と太子十二歳の条にもとづく日羅の太子恭礼の場面がこれに加わる。前者は太子が初めて合掌して「南無仏」と念仏したことを思うと中世真宗の太子略絵伝にあらわれたのも故無きことではなかったろう。一方、後者が加わることについては次章で明らかにする通りである。この太子略絵伝の概要については宮崎円達「聖徳太子略絵伝について」(『宮崎円達著作集第七巻・仏教文化史の研究』永田文昌堂、1989年)に言及があり、それぞれの作例については『真宗重宝聚英』第七巻(同朋舎出版、1989年)に図版が掲載されているので参照されたい。
- 29 小山正文「親鸞見写の廟嶋偈」『真宗研究』三四輯(真宗連合学会、1990年)〔のち『親鸞と真宗絵伝』(法蔵館、2000年)に収録〕。ちなみに当該「廟嶋偈」の文言を提示しておくこと次の通り。「文松子伝云、大慈大悲本誓願、愍念有情如一子、是故方便從西方、誕生片州興正法、我身救世觀世音、定恵契女大勢至、生育我身大悲母、西方教主弥陀尊、真如真實本一鉢、一鉢現三同一身、片域化縁亦已尽、還歸西方我浄土、為度末世諸有情、父母所生血肉身、遺留勝地此廟嶋、三骨一廟三尊位、過去七仏法輪処、大乘相应功德地、一度参詣離惡趣、決定往生極樂界、印度号勝鬘夫人、晨旦称思恵禅师」〔文言は『真宗史料集成』第一巻(同朋舎出版、1974年)に拠る〕。
- 30 文言は『影印高田古典』第一巻・真仏上人集(真宗高田派宗務院、1996年)に拠った(ただし振り仮名については版組の都合上、略した)。
- 31 妙源寺本光明本尊が周到な図像構想によってなされていることは右幅(天竺・晨旦高僧図)にも指摘できる。このことについては稿を改めて述べる予定である。
- 32 本證寺は慶円の遺跡として知られる寺院である。かの慶円は十四世紀中頃に原本が成立した滋賀・光照寺本「親鸞聖人惣御門弟等交名」(『南北朝時代写』)において親鸞高弟・専海(專信)門下の円善の門弟としてあらわれ、茨城・光明寺本「親鸞門侶交名」(『室町時代写』)には円善の弟子であった念信の門弟と記す。
- 33 東福寺本光明本尊は注19の『真宗重宝聚英』第二巻の図版解説では室町時代とされたが、吉田典代氏にご同行を願ひ精査した折の所見は、暗色地・光芒・銘札に補彩が施され全体の印象を損ねることは惜しまれるものの、制作は十四世紀初めに遡る可能性があることで所見の一致をみている。現状、銘札の上に後補の白色が厚塗りされているため文字の確認は目視では難しいが、その判読は赤外線撮影に拠るところが大きいことを断ておく。ちなみに、上部画讃には阿佐布(麻布)の了海作の讃文が存在し、画面向かって右上に了海とともにその教化を受けて東福寺を真宗寺院に改めたと伝える海弁とその資・海證を銘札とともに描く。同寺の立地(横浜市港南区笹下)が鎌倉街道沿いの高

- 台に位置するところから、阿佐布門徒の鎌倉への教線拡大を睨んでの拠点となり得た可能性が高い。この東福寺本光明本尊については稿を改めて考えてみたいと思う。
- 34 光明寺像が童子形にあらわされることに着目し、これを二十二歳以降の摂政太子像と考えることにはじめて疑問を呈したのは石田茂作『聖徳太子尊像聚成』(講談社、1976年)とみられる。
- 35 このほか茨城・浄光寺像、愛知・満性寺像が挙げられる。いずれも注28の『真宗重宝聚英』第七巻に図版が掲載されているので参照されたい。
- 36 この四天王寺本は伝来不詳ながら真宗系太子図像の影響下で描かれたとみるのが穏当であろう。
- 37 光照寺については平松令三「絵系図の成立について」『仏教史学研究』二四巻一号(仏教史学会、1981年、のち、注18の平松令三前掲『真宗史論攷』に収録)、および、『広島県史』中世篇・通史(広島県、1984年)の「六、中世の文化」における「浄土真宗(福尾猛市郎執筆)」の項を参照されたい。
- 38 善重寺像は徳川光圀によって寛文十二年(1672)に施入されたことが知られている。
- 39 永勝寺は中世、長延寺と称し、阿佐布の了海(願明)の弟子で鎌倉の地を活動の拠点とした誓海(願念)の遺跡寺院であった可能性が高い。
- 40 報恩寺は親鸞高弟で横曽根門徒を形成した性信の遺跡として知られる寺院である。ちなみに、注34の『聖徳太子尊像聚成』の図版解説では延宝五年(1677)の修理銘札の存在に及んで「聖徳太子下総国豊田郡横曽根村高龍山報恩寺常住物也」とあることを紹介している。
- 41 このほか神奈川・長徳寺像、福井・法光寺像などがあげられる。それぞれの作例については注28の『真宗重宝聚英』第七巻に図版が掲載されているので参照されたい。
- 42 真宗系の造像ではないが、文永十一年(1274)に造立された奈良・金峯山寺像も美豆良髪(角髪)を両耳周辺で輪状にまとめており、その象形のうちにやはり垂髪を意識を残すであろう。
- 43 例えば、東京都美術館(会期は2001年10月20日～12月16日)・大阪市立美術館(会期は2002年1月8日～2月11日)・名古屋市博物館(会期は2002年3月2日～4月7日)で開催された『聖徳太子展』において出陳された京都・佛光寺像ならびに茨城・善重寺像の図録解説においても「真俗二諦像」とする認識が示されていた。
- 44 伊東史朗「総説 広隆寺聖徳太子像の概要と諸問題」『調査報告 広隆寺上宮王院聖徳太子像』京都大学学術出版会、1997年。
- 45 『続群書類従』三三輯上、所収。
- 46 そして、当該の詞書こそ、前章において、観音菩薩を本地とすることを明確に打ち出した柄香炉と笏を執る太子彫像や太子・六随臣画像の成立を十三世紀末頃とみたことも矛盾せず、むしろその傍証となるであろう。
- 47 『末燈鈔』所収。文言は注12の『親鸞とその妻の手紙』に拠った。
- 48 『大正新脩大蔵經』一・二二六八a。
- 49 このほか親鸞が撰述した『尊號真像銘文』[建長七年(1255)本(いわゆる略本)、正嘉二年(1258)本(いわゆる広本)のいずれ]にも「如来ヨリ御チカヒヲタマハリヌルニハ、尋常ノ時節ヲトリテ臨終ノ稱念ヲマツヘカラス、タタ如来ノ至心信楽ヲフカクノムヘシト也。コノ眞實信心ヲエムトキ、攝取不捨ノ心光ニイリヌレハ、正定聚ノクラキニサタマルトミエタリ」と記される(文言は注7の『浄土真宗聖典(原典版)』および『大正新脩大蔵經』八三・六七九b・六八八bに拠った)。
- 50 『大正新脩大蔵經』八三・五九八b、六七二c・六七五a～六七六a、六七七c・六七八c。
- 51 文言は注7の『浄土真宗聖典(原典版)』に拠った(ただし振り仮名については版組の都合上、略した)。
- 52 常盤井猷麿「太子和讃存疑」『真宗研究』一九輯、真宗連合学会、1974年。
- 53 文言は『真宗史料集成』第四巻(専修寺・諸派)[同朋舎出版、1982年]に拠った(ただし振り仮名については版組の都合上、略した)。
- 54 文言は注30の前掲『影印高田古典』第一巻・真仏上人集に拠った(ただし振り仮名については版組の都合上、略した)。
- 55 この太子の「アハレミ」・「メクミ」により阿弥陀如来の「仏智不思議ノ誓願」に「ス・メイレシメタマヒテソ住正聚定ノ身トナレル」というビジョンは東北地方で独自に展開をみた太子信仰「まいりの仏」の理解にも向かうであろう。
- 56 文言は『影印高田古典』第三巻・顕智上人集(中)[真宗高田派宗務院、2001年]に拠った(ただし振り

仮名については版組の都合上、略した)。

- 57 例えば、注1の『聖徳太子信仰の美術』や注43で触れた『聖徳太子展』図録の図版解説など。
- 58 文言については注29を参照されたい。
- 59 注29の小山正文前掲論文参照。
- 60 井上鋭夫『一向一揆の研究』第一章「親鸞教団の社会的基盤」吉川弘文館、1968年。
- 61 十三世紀前半における東国の太子造像の例として『吾妻鏡』承元四年(1210)11月22日の条が伝える、源実朝による南無仏太子像の造立供養の記事、および、像内墨書銘から鎌倉幕府の重鎮・大江広元の四男・入道西阿弥陀仏(毛利季光)が二親舎兄二人の追善のため相模国鎌倉郷内において寛元五年(1247)に仏師慶禅をして造立させたことが判明する埼玉・天洲寺像[前掲図1参照]をあげることができる。ただし、これら鎌倉幕府関係の太子造像を親鸞に先行する東国の在地における太子信仰として扱うことには疑問が残る。
- 62 文言は注53の『真宗史料集成』第四巻に拠った。
- 63 この満性寺本『聖徳太子内因曼陀羅』当該条から思いはかると、当然、太子への関心はその生涯にも及び、太子伝記を絵画化した太子絵伝が中世の真宗門徒の間で制作され、絵解きに供されることもあり得たのは自然のなり行きであったろう。ただし、その求められたところは、石川・本誓寺本『聖徳太子絵伝』や、『聖徳太子内因曼陀羅』下巻跋文に端的に示されるように、太子信仰が真宗とどの様に関わるかにあったことはいうまでもない。
- 64 周知のごとく、この太子像は元応二年の『勸進帳』(既述)に言及のあるそれに当たる。
- 65 西光寺像は像内に「暦應四年」の年記とともに「四木善祐生年四十三」の墨書銘が認められ、滋賀・光照寺本『親鸞聖人惣御門弟等交名』にみえる阿佐布の了海(願明)門下の「覚善ヨツキ」にはじまる四ツ木門徒の造像であったことが推定される。西光寺像の詳細については拙稿「南関東における中世真宗の一遺例 四ツ木・西光寺蔵 聖徳太子像(暦應四年銘)の周辺」(『博物館研究紀要』九号、葛飾区郷土と天文の博物館、2002年)を参照されたい。
- 66 妙安寺は滋賀・光照寺本『親鸞聖人惣御門弟等交名』にみえる親鸞の弟子「常然シモヲサノクニサシマ」の遺跡として知られる寺院である。
- 67 名畑崇「浄土真宗の聖徳太子崇敬—教義と歴史に関して—」(注28の『真宗重宝聚英』第七巻、所収)。
- 68 この慈願寺本の蓮如による裏書の信憑性については近年、疑問視されていることを小山正文氏からご教示を受けた。
- 69 宮崎円達「初期真宗の聖徳太子像について」『宮崎円達著作集第四巻・真宗史の研究(上)』永田文昌堂、1987年。
- 70 すなわち、明応九年(1500)裏書の奈良・本善寺本、文亀三年(1503)裏書の兵庫・本徳寺本、永正一〇年(1513)裏書の奈良・願行寺本など。これらの作例は『真宗重宝聚英』第八巻(同朋舎出版、1988年)に図版が掲載されているので参照されたい。
- 71 そうとみると、専修寺真慧が文明四年(1472)に『顕正流儀鈔』で「弘通ノ恩ヲシラスシテ、皇太子ノ形像ヲスルヤ」(『真宗史料集成』四巻(同朋舎出版、1982年)所収)と本願寺蓮如を批判したことも真宗における太子信仰ならびに図像の伝統が崩壊することを危惧してのことであったと捉えることもできる。ただし、実悟の記録『山科御坊事并其時代事』(『真宗史料集成』二巻(同朋舎出版、1977年)、所収)が伝えるように、文明十年(1478)から天文元年(1532)まで存続した山科本願寺において、阿弥陀如来の彫像を本尊となし、その脇左方(北側)に太子画像を配したことは、阿弥陀如来と太子の座位が入れかわりながらも一堂の内において離れることなく安置された点に中世真宗における太子像の安置形態の伝統をなおも留めていたことが窺えよう。そして、今日、真宗寺院において太子画像が本堂内の余間等に懸用されることも、親鸞以来の信仰の名残をそこに認めることができる。

[Abstract]

Acceptances and Developments on the Shôtoku Taishi Icon  
in the Middle Age Shinshû Sect

TSUDA Tetsuei

National Research Institute for Cultural Properties, Tokyo

The boy style icon of Shôtoku Taishi (Prince Shôtoku) holding a stick incense burner (Egoro), has been thought to be the Kyôyô Taishi figure based on the “*Shôtoku Taishi Denryaku* (the most basic biography of Shôtoku Taishi)” from the second year of Yomei dynasty (Taishi in the age of 16). However, author has earlier pointed out that its icon is not a simple Kyôyô Taishi figure, but is sublimated into the iconographic expression that could be called as the Suijaku Taishi figure which was the incarnation of the Kannon-bosatsu (Avalokiteśvara) in the Middle Age, and the author also suggested that it received acceptance from Shingon, Tendai, the Pureland, Ritsu sects of Japanese Buddhism.

On the other hand, among the works that should be estimated in the same category with this Suijaku Taishi figure in Middle Age, there are examples in which the figure holds a stick incense burner and a scepter. These are figures such as the statue of Zenjûji Temple in Ibaraki Prefecture that was made about the end of thirteenth century in Shinshû sect of Pure Land Buddhism, and numbers of famous works that still keep their original coloring in all its brightness are by no means few. However, it is also a fact that the iconographic meaning of holding a scepter still waits to be clarified.

This presentation will be centered on the development of the boy style icon of Shôtoku Taishi that hold a stick incense burner and a scepter, which were accepted by the Shinshû sect in the Middle Age. The situation of setting in a temple will also be touched upon.

It is already long since Shinshû sect historians pointed out the faith of Shôtoku Taishi in Shinran (1173-1262), the founder bonze of the Shinshû sect. What I want to raise here is the question of how that faith blossomed in the visual dimension.

While thinking these points, the presenter will concentrate on the Kômyô Honzon (the sacred light inscription of the name, “Buddha Amida”) in the triple scrolls at the Myôgenji Temple in Aichi Prefecture. There are legends on upper and lower sides of each scroll of the Myôgenji’s Kômyô Honzon, and it has become clear that the handwriting on them belongs to Shinbutsu (1209-1258) - the best pupil of Shinran. Consequently, the work might date from the time of Shinran, and it is important that we can search and find those legends in the “*Songô Shinzô Meimon* (the anthology of Pure Land Buddhism)” that Shinran compiled himself. When the fact that the Kômyô Honzon has continued to be attached great importance by the believers of the Shinshû sect in Middle Age even after the triple scrolls changed into a single scroll is considered, it appears that the Myôgenji’s Kômyô Honzon has much to do both with the making of the icon and the conceptions and ideas of Shinran, then could it be possible that it was made by anybody other than Shinran himself?

At this point when we take a look into the Myôgenji’s Kômyô Honzon, it can be seen that at the central scroll the sacred name of Buddha Amida; “Namufukashigikô-nyorai” is placed, on the left



and right scrolls important monks of Pure Land Buddhism of India, China and Japan, and Shinran are arranged; and it could be ascertained at a first sight that it was a sort of lineage graph which shows that legitimately the teachings of the Pure Land Buddhism were told through Shinran. In the left scroll Shôtoku Taishi appears accompanied by his four attendants around him, and his hair is combed to both sides in the middle, tied with ribbons above ears and hanging down (this hair style is called “Mizura”), wearing a high-neck Hou (a kind of ceremonial Kimono weared by the aristocracy in Middle Age) and a Hakama (a kind of loose trousers), put on a Kesa (a priest big stole) and an Ôhi (a rectangle priest stole for covering his right shoulder), and standing with a stick incense burner in his hands.

The posture of that icon is deeply related to the anecdote (Taishi in the age of 48) in the “Ôtoribe-bun-Matsuko-den (one of the Middle Age Shotoku Taishi biographys based on the *Shôtoku Taishi Denryaku*),” especially with the part which tells that Taishi himself entered to the cavern of his mausoleum under construction, and inscribed one poem (it is called the Byokutsu-ge) on the wall surface. On the Kômyô Honzon, the Seishi-bosatsu (Mahāsthāmaprāpta) icon is drawn on the right scroll, while “Namufukashigikô-nyorai” —the sacred name of Buddha Amida is in the center scroll, so the position of the Shôtoku Taishi icon drawn on the left scroll is almost in right-left symmetry with the Seishi-bosatsu, then it suggests that the posture of the Shôtoku Taishi that appears here is felt to be the incarnation of Kannon-bosatsu.

By the way, what gives the resplendent air to the Shôtoku Taishi icon on this Kômyô Honzon is related to the placement of four attendants around it.

In this connection, if the inscriptions on each one of these four attendants are taken as clues, it appears that these were Ono-no-Imoko, Soga, Gakuka, Eji; and the posture of each is based on the anecdote (Taishi in the age of 35); Shômankyôkôsan (the lecture about the sutra, “*Shôman-kyô*”) of the “*Shôtoku Taishi Denryaku*,” and it is nothing other than exactly the figure of the audience depicted in the “Shômankyô-kôsan Taishi” drawing. If that be so, then it can be taken as projecting the forty-eight years old Shôtoku Taishi’s icon that appears in the Kômyô Honzon, with placement of these attendants around, onto the totally different icon of the Shôtoku Taishi at the age of 35.

When the sculptures of Shôtoku Taishi that were transmitted in the Middle Age Shinshû sect are looked at based on the above, it is seen that the posture of the image is exactly inheriting the Shôtoku Taishi image that appears in the Kômyô Honzon in the Myôgenji’s scroll mentioned previously. However, on its attributes with his hands, as stated in the opening, cases that it holds a scepter in his hands together with a stick incense burner are overwhelmingly much, and it is observed that new icon developments are seen.

The clue when thinking about this matter is that there are examples in which Nichira and Asa are added to the four attendants around Shôtoku Taishi in the Kômyô Honzon of the single scroll that developed after the Myôgenji’s scrolls which were triple. These two figures appear independently in the “*Shôtoku Taishi Denryaku*” in chapters of the Taishi in the age of 12 and 26, and in each of them it draws attention that they worship Shôtoku Taishi as the incarnation of Kannon-bosatsu. It seems warranted to think that by means of adding Nichira and Asa to the attendants of Shôtoku Taishi that appear in the Kômyô Honzon, the Shôtoku Taishi as the incarnation of Kannon-bosatsu is strengthened.

Sure enough, in the original scene in the Shotoku taishi den picture, which draws the chapter of the “*Shôtoku Taishi Denryaku*” where Taishi is 12 years old, Shôtoku Taishi is depicted in mizura hair, wearing a Hou and a Hakama, and Taishi in the posture of holding a scepter at his breast is often

depicted in a closs-legged squat posture, but in the Middle Age Shinshû sect there were examples of it as individual standing statues. And that pattern can be seen in the sculpture of Kômyôji Temple in Ibaraki Prefecture.

Among the drawings of Middle Age Shinshû sect which seem to have educed Shôtoku Taishi image from the Kômyô Honzon, it is important that the Shôtoku Taishi image in mizura hair boy style, accompanied by the four attendants of the “Kôsan Taishi” drawing and, Nichira and Asa, appears as holding not only the stick incense burner but also a scepter. Accordingly, the meaning of the stick incense burner has been interpreted to be a traditional attribute of the Shôtoku Taishi icon since the Heian period, and I think in addition that one other attribute, the scepter was the symbol which stressed that Shôtoku Taishi is the incarnation of Kannon-bosatsu.

Besides, the fact that the Shôtoku Taishi figure based on this icon could become the main image of a temple in the Middle Age Shinshû sect could be understood from the postscript of the “*Shôtoku Taishi Naiin Mandala* (one of the biographys about Shôtoku Taishi)” of the Manshōji Temple in Aichi Prefecture that was copied in the second year of Shōchu (1325), and from the “*Hajakenshōgi (Kashima Mondō)*” written in the third year of Eiwa (1377). Furthermore the scene of enshrinement and memorial service to the Shôtoku Taishi sculpture in a temple drawn in the fifth scroll of the Shôtoku Taishi Den picture possessed by Honseiji Temple in Ishikawa Prefecture which was related to a Shinshû sect, draws attention as it points to the basic enshrinement of that era.